A FAVOR DA ETNOGRAFIA

MARIZA G.S. PEIRANO
Universidade de Brasília

> An anthropologist's work tends, no matter what its ostensible subject, to be but an expression of his research experience, or more accurately, of what his research experience has done to him.
>
> Clifford Geertz 1968: vi

O tema que pretendo abordar neste trabalho diz respeito à pesquisa de campo e à etnografia. Tenho a intenção de desdobrar certas questões tratadas anteriormente sobre teoria e etnografia no âmbito de um debate sobre o estatuto teórico das ciências sociais brasileiras. Este é, portanto, um *post-scriptum* ao texto anterior[1].

Uma motivação para continuar a tratar este tema surgiu da constatação de que não só no Brasil, mas também na Europa e Estados Unidos, outros cientistas sociais vinham questionando a etnografia — isto é, por motivos diversos, Rabinow falava de um estágio "beyond ethnography", Martyn Hammersley perguntava "what's wrong with ethnography?" e Nicholas Thomas se posicionava "against ethnography"[2].

---

1. Ver "Os antropólogos e suas linhagens". Para resultados da mesa-redonda da ANPOCS, organizada por Fábio Wanderley Reis na reunião de 1990, ver Reis 1991; Peirano 1991.
2. Ver, respectivamente, Rabinow 1988; Hammersley 1990; Thomas 1991d. O número de janeiro de 1993 de *Contemporary Sociology*, revista da American Sociological Association, aborda a questão da etnografia em *reviews* de vários livros recentes: *Understanding ethnographic texts*, de Paul Atkinson; *Reading ethnography*, de David Jakobson; *Reading ethographic research: a critical guide*, de Martyn Hammersley; além de *Romantic motives:*

Anuário Antropológico/92
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994

Escolhi este último texto para discutir, em primeiro lugar, pela clara provocação do título. Mas não só por isso. Escolhi um pretenso interlocutor 'pós-moderno' porque, geograficamente remoto e socialmente distante, ele está ideológica e intelectualmente próximo, na medida em que funcionamos como "uma câmara de decantação na periferia" (a expressão é de Paulo Arantes[3]) e na medida (mais confortável) de que temos como diretriz ideológica o fato que a ciência é universal.

A opção, contudo, não é ingênua: 1. estou ciente de que o debate que proponho é uma ficção — isto é, Nicholas Thomas não saberá (até que este texto seja traduzido para o inglês) que está sendo contestado no Brasil; 2. estou também ciente da existência de múltiplas tradições etnográficas: os indianos, por exemplo, consideram que para eles fazer pesquisa de campo é uma "soft experience" porque dominam a língua nativa (e porque ainda se guiam pelos padrões ingleses — Saberwal 1982); 3. mas aproveito para aqui fazer algumas provocações — isto é, considero que nossa tradição etnográfica se baseia no princípio de que a criatividade pode superar a falta de disciplina e a carência de um *ethos* científico.

Mas quem é este Nicholas Thomas que escreveu "Against Etnography"? Nicholas Thomas é um jovem de 32 anos, presumo que australiano, hoje professor da Australian National University (onde se doutorou), anteriormente *research fellow* da Universidade de Cambridge, no King's College. Apesar de jovem, Nicholas Thomas vem publicando extensivamente nos Estados Unidos e na Europa: nestes quatro anos desde 1989, dois livros (editados por Cambridge e Harvard) e mais de uma dezena de artigos nas melhores revistas internacionais[4].

---

essays on anthropological sensibility, de George Stocking Jr.

3. Ver Arantes 1991. No relato da viagem que fez a vários centros de pesquisa fora dos Estados Unidos, George Marcus salienta sua surpresa por não haver constatado maior interesse nos questionamentos pós-modernos americanos (Marcus 1991). O silêncio em relação ao Brasil, país que visitou no mesmo ano, parece confirmar a visão de Arantes, de que funcionamos como esta "câmara de decantação na periferia".

4. Nicholas Thomas publicou seus artigos nas seguintes revistas: *Cultural Anthropology, Current Anthropology, Comparative Studies in Society and History, American Ethnologist, Social Analysis*. Os títulos são sempre provocadores: "The force of ethnology" (1989b), "The curiosity of the gaze" (1991c); "Against ethnography" (1991d); "The inversion of tradition" (1992a). Os livros são: *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse* (1989c); *Entangled Objects* (1991b). Nicholas Thomas é também o editor da

É neste contexto que, australiano de origem, tendo feito pesquisa em Fiji, Nicholas Thomas está preocupado e descontente com a maneira como os antropólogos estudaram tradicionalmente as sociedades coloniais. Assim, ele se insere no grupo pós-moderno com projeto político específico: australiano, oriundo de um dos vários *campi* avançados do mundo britânico, ele parece representar a rebeldia dentro do império[5]. E, nesta disputa aparentemente localizada no mundo anglo-saxão colonial, levanta a bandeira "contra a etnografia". E nos atinge.

Atinge a nós, no Brasil, por conta da universalidade da ciência e pelo nosso afã de transformar em modismos a última produção reconhecida na Europa ou Estados Unidos. Quando levanta a bandeira política, o potencial de chegar a nós de forma inadequada é ainda maior. É preciso cautela, portanto, especialmente porque, se os temas tratados por ele e por outros 'pós-modernos' são indiscutivelmente pertinentes para a disciplina, nem sempre as soluções são sensatas[6]. Antecipo: penso que as soluções oferecidas por Nicholas Thomas (como as de outros autores da mesma vertente) se baseiam num processo de reinvenção da história teórica da antropologia que, além de repetir antigas fórmulas, revive dicotomias que já deveriam estar ultrapassadas[7]. Velhos debates, como iluminismo vs. romantismo, ciência vs. arte etc, renascem e na versão atual assumem a forma/fórmula positivismo vs. interpretativismo, cânone vs. pós-etnografia[8]. Penso também que estes textos sobre pesquisa de campo curiosamente replicam muitas das preocupações da década de 30, quando, então como agora, via-se um perigo na saturação dos textos etnográficos. A solução proposta em 30

---

revista *History and Anthropology* e de uma série monográfica sobre o mesmo assunto. Ver bibliografia.

5. Mesmo quando o alvo é Marshall Sahlins, na discussão sobre a etnologia da Melanésia e da Polinésia; ver Thomas 1989c.
6. Ver Sena 1987; Trajano 1987; Da Matta 1992; Peirano 1992a cap. 5 e 6 para reflexões sobre a vertente pós-moderna da antropologia norte-americana.
7. Estou fazendo a distinção entre a historiografia da antropologia (como exemplarmente desenvolvida por George Stocking Jr.) e a legitimação social/intelectual — que é histórica — dos trabalhos e autores que constituem o referencial teórico da disciplina. Daí a expressão "história teórica".
8. Alguns antropólogos pós-modernos reconhecem que fazem uma 'caricatura' da antropologia, cf. a crítica ao essencialismo de "A Dádiva" de Marcel Mauss em Carrier 1992: 195-212.

residia na adoção de um abordagem comparativa como meio de atingir uma discussão teórica mais relevante. É justamente esta a proposta que Nicholas Thomas faz, naturalmente que com a ressalva "de que não se trata da velha comparação positivista".

Há alguns anos atrás Michael Fischer notou que a ciência social muitas vezes toma o caráter de duplicação ou repetição ao longo do tempo (Fischer 1985). Há, com freqüência, um retorno a uma era anterior em busca de textos inspiradores mas, como a história não é circular, mas espiralada, a duplicação ou repetição nunca é a mesma, pois há sempre uma nova faceta ou uma nova solução (1985: 60). Um exemplo: a trajetória intelectual de Clifford Geertz parece quase como uma cristalização típica ideal de certos processos dos quais os anos 60 surgem como se fossem uma reprise dos anos 20 — este foi o período de amadurecimento de uma geração de ensaístas que, em oposição aos grandiosos sistemas de explicação dominantes no século XIX, propunham que era possível atingir apenas *insights* fragmentários da realidade (entre eles estavam Robert Musil, Ludwig Wittgenstein, Walter Benjamin e os surrealistas). Nesta perspectiva, diz Michael Fischer, os escritos de Geertz sobre o fazer etnográfico ecoam preocupações do início do século mas, em outro sentido, chamam a atenção, como novidade dentro da antropologia, sobre o modo como são construídos os textos etnográficos. Eles trazem, portanto, uma nova faceta substantiva para os velhos problemas da *verstehen* weberiana.

* * *

Eis o problema. Divido minhas observações em quatro partes:

1. em primeiro lugar, apresento brevemente os argumentos de Nicholas Thomas;
2. em segundo, faço observações sobre clássicos da disciplina com o objetivo de mostrar que a "história teórica" da antropologia apresentada por Nicholas Thomas está viciada por uma oposição entre um passado positivista (representado pelas idéias de Radcliffe-Brown) e uma contemporaneidade interpretativa;

3. teço algumas observações sobre o impacto da pesquisa de campo na trajetória intelectual de alguns antropólogos;
4. faço algumas provocações com o objetivo de acatar o desafio de Michael Fischer de que, mesmo nas repetições históricas, há algo novo que, com sorte, pode ser vislumbrado.

I. O argumento de Nicholas Thomas

Em "Against Ethnography" Nicholas Thomas adere a um estilo provocativo. Aqui estão alguns pontos de Thomas:

1. Para Nicholas Thomas o problema atual da interpretação na antropologia não advém da expectativa de que todos os povos são iguais, mas de um pressuposto de que os 'outros' *devem ser diferentes*; isto é, o problema da antropologia contemporânea tem a ver *com uma fixação no exotismo* (1991d: 306; ênfase minha);
2. A pesquisa de campo e o escrever etnográfico são práticas discursivas políticas. Por isso, hoje são inaceitáveis: a fabricação da alteridade, a homogenização do 'outro' e a negação implícita do significado das culturas migrantes dentro do ocidente;
3. Neste contexto, pesquisa de campo e etnografia devem ser separados de forma a i) focalizarem-se os problemas permanentes da visão antropológica na constituição do gênero etnográfico e, ao mesmo tempo, ii) abrir-se a possibilidade de outro tipo de escrita "energizada pela experiência do campo" (: 307);
4. Thomas acredita que a associação entre i) o exotismo e ii) a tendência marcante da etnografia para tratar questões teóricas a partir de análises locais não é puramente contingente. Estes traços da antropologia contemporânea estão associados à dominância da escrita antropológica, que apresenta as culturas como totalidades unitárias. Em outras palavras, a persistência do exotismo deriva do fato de que o exótico *é intencional* na etnografia (: 315);
5. Frente a este quadro, Nicholas Thomas defende duas propostas: i) uma, a revigoração da antropologia comparativa (: 315); e ii) um novo tipo de 'escrita antropológica pós-etnográfica' (: 316). O autor ressalta: i) em relação à proposta de uma antropologia comparativa, que "não se

trata do velho tipo de comparação positivista que procura estabelecer teorias gerais, mas uma forma de análise que use um quadro regional para argüir sobre processos de mudança social e diversidade" (: 317) e ii) em relação à nova escrita etnográfica, que "ela deve se mover no espaço entre o teórico e o universal e o local e o etnográfico, um lugar que seja energizado por formas de diferença que não estejam contidas na ficção nós/eles" (: 315).

II. Que modelo canônico?

Nicholas Thomas não é modesto. Em "Against Ethnography" ele diz que o objetivo do artigo "não é de forma alguma o de condenar toda a disciplina" (: 315). Ele diz que quer apenas apontar problemas cruciais associados ao que considera o modelo canônico.

Mas que modelo canônico? O de Boas e os 'four fields'? A comparação de Radcliffe-Brown? A arte e a tradução de Evans-Pritchard? A crítica desenvolvida por Thomas recai sobre a tendência a tratar questões teóricas totalizadoras a partir de análises locais de eventos exóticos e sua solução contempla uma revigoração da antropologia comparativa e uma reformulação da escrita pós-etnográfica. Isto nos leva a pensar que o modelo criticado como 'canônico' se fixa na experiência totalizadora de uma pesquisa de campo traduzida como exotismo e transformada em experimento teórico. Mas em quem serve a carapuça?

Penso em dois clássicos/ancestrais com quem se pode aprender boa antropologia: Malinowski e Evans-Pritchard. Malinowski, para focalizar a questão da *co-autoria*; Evans-Pritchard, para discutir a visão da disciplina como *tradução* e do *impacto* como metodologia.

Primeiro, Malinowski, nosso herói mítico que inventou a pesquisa de campo antropológica e a legitimou. Chamo a atenção para a questão da legitimação porque hoje sabemos que a proposta malinowskiana já havia sido formulada pelo menos desde Rivers. Na sua contribuição às *Notes and Queries* de 1912, Rivers alertava para os perigos da utilização de 'categorias civilizadas' na pesquisa de campo; propunha que as noções abstratas deveriam sempre ser atingidas através do concreto; falava da necessidade do domínio da língua nativa; defendia a importância da empatia e do tato na

pesquisa e — para nosso espanto hoje — dizia que relatos + observação (isto é, relatos nativos mais observação etnográfica) poderiam resultar em mais *insights* que "um mês de perguntas" (*apud* Stocking 1983). Segundo Rivers, o investigador de campo deveria reconhecer que o nativo também tem um ponto de vista, provavelmente bem mais interessante que o do pesquisador.

Como costumamos ler Rivers apenas para nos informar sobre o método genealógico, perdemos este verdadeiro projeto etnográfico, que felizmente Stocking resgatou[9]. É verdade que, na época do próprio Rivers e, especialmente na famosa expedição ao Estreito de Torres, estes procedimentos não foram adotados. O tipo de 'etnografia de varanda' era considerado adequado e suficiente. Isto é, vale a pena relembrar que, antes de 20, os antropólogos — ou melhor, fisiologistas, psicólogos experimentais, lingüistas — se deslocavam até as sociedades primitivas para coletar dados, mas, num contexto evolucionista no qual dominava o que hoje chamamos de 'antropologia de gabinete', já era bastante revolucionário sentar-se a uma mesa, geralmente na varanda de um oficial de colônia ou missionário, ou num convés de navio em trânsito local, e convocar os nativos, que, enfileirados, esperavam sua vez para fornecer os dados requisitados. Também hoje ninguém pensaria em chamar publicamente os nativos de *niggers*, procedimento que tanta polêmica causou a partir dos diários de Malinowski (1967). Mas o que talvez não gostemos de lembrar — e que Stocking nos traz de volta — é que Frank Gillen (o companheiro de Baldwin Spencer nos estudos de parentesco australiano) não só se referia aos aborígenes como niggers, mas chamava a atividade de pesquisa de *niggering*.

Águas passadas? Não tanto: não faz muitos anos, uma "pesquisa de campo" no Brasil adotou a estratégia de reunir os nativos em uma sala da universidade para que eles dessem entrevistas e depoimentos. Uma nova versão de etnografia de varanda? Por outro lado, quantas vezes a expressão "ir a campo" não é utilizada de forma no mínimo exagerada para informar o ouvinte que o pesquisador tem freqüentado reuniões de condomínio do grupo que vem estudando?

9. Consultar Stocking Jr. 1983 para elaboração de vários pontos levantados nessa seção.

Mas volto a Malinowski para sugerir que a co-autoria proposta atualmente esconde a ingenuidade de pressupor que os nativos querem *sempre* ser co-autores ou antropólogos de si mesmos. De novo, foi Stocking quem alertou, há algum tempo, que a pesquisa de campo pressupõe uma hierarquia: ou ela é aceita pelos nativos, ou não há pesquisa etnográfica. Stocking acrescentava que a pesquisa, como idealmente concebida hoje, é um fenômeno histórico dentro da disciplina (Stocking Jr. 1974). Isto é, da mesma forma que a pesquisa de campo teve um início, ela pode vir a ter um fim — este temor foi especialmente registrado na década de 60 por Lévi-Strauss (1962) e Jack Goody (1966).

Proponho, no entanto, que a co-autoria que os pós-modernos advogam na relação pesquisador-nativo não é novidade na disciplina. Apenas ela não ocorre entre *indivíduos* empíricos concretos, mas *teoricamente* na produção etnográfica. Na vertente pós-moderna chegou-se a acreditar nas transcrições dos diálogos etnográficos (por exemplo, Dwyer 1982), procedimento que o próprio Geertz ironicamente denunciou como "words, the whole words, and nothing but the words" (Geertz 1988: 96). Malinowski sabia melhor: ele não chegou a traduzir para o inglês o Kula que encontrou entre os trobriandeses apenas para tornar aqueles nativos exóticos (como sugere Nicholas Thomas), mas para ser fiel à uma categoria trobriandesa diferente das categorias ocidentais. Foi esta fidelidade (ou tentativa de fidelidade, não importa) às evidências etnográficas que depois permitiu a Marcel Mauss utilizar os dados trobriandeses na sua teoria geral da dádiva. E foi também esta fidelidade que fez com que Karl Polanyi pudesse explicar a experiência histórica ocidental através das descobertas de Malinowski, 'exotizando' o ocidente.

Outro exemplo diz respeito às descobertas de Malinowski sobre o poder mágico das palavras entre os trobriandeses. Foram as inúmeras evidências etnográficas que Malinowski coletou que justificam sua proposta a respeito dos aspectos pragmáticos da linguagem, que, se até recentemente não haviam recebido maior atenção (a antropologia, assim como as demais ciências do homem, estava mais preocupada com os aspectos cognitivos e semântico-referenciais dos sistemas simbólicos), hoje estão na ordem do dia, no estudo dos aspectos performativos das palavras e dos rituais (Tambiah 1968, 1985).

Se assim é, talvez tenhamos que deixar de falar sobre "a teoria da magia de Malinowski", ou sobre "a teoria da linguagem de Malinowski"

para focalizar as teorias da magia ou da linguagem *dos trobriandeses*, que Malinowski teve a sensibilidade de captar — porque as estranhou — e depois a ousadia e/ou vaidade de divulgá-las.

E, se é verdade que, ao longo do século, antropólogos ingleses se tornaram *africanistas*; franceses, *americanistas*; norte-americanos, *oceanistas*, o que pode fornecer um indício claro do poder político colonial do qual Nicholas Thomas tanto se ressente (acredito que com razão), por outro lado estes rótulos também indicam como, na antropologia, as orientações teóricas estão ligadas à especificidades geográficas de uma maneira que talvez não aconteça em outras ciências sociais[10]. Isto é, se orientações teóricas ligam-se à especificidades aparentemente 'geográficas', talvez estes fenômenos sejam o resultado do fato de que a teoria antropológica sempre se fez melhor quando atrelou a observação etnográfica (i.e., o local/etnográfico) ao universal/teórico. Exatamente como Nicholas Thomas propõe hoje e como Malinowski já realizava.

Ao próprio Malinowski, por outro lado, as observações trobriandesas serviram muito bem: é difícil acreditar que, arguto observador do poder da linguagem para os trobriandeses, as estratégias retóricas que Malinowski adotou nas suas monografias fossem fruto apenas da intuição ou do acaso. Relembro as muitas maneiras que Malinowski utilizou para chamar, exortar ou convidar o leitor para acompanhá-lo na sua aventura etnográfica, especialmente a fórmula "Imagine o leitor...". Dou um exemplo: "Imagine yourself suddenly transported on to a coral atoll in the Pacific, sitting in a circle of natives and listening to their conversation" (1930: 300). Ou dos adjetivos cuidadosamente deixados ao longo do texto: "... which I heard on that *memorable* morning in the lagoon village" (: 304; ênfase minha). Dos próprios *Argonautas*, vários são os exemplos: "Imagine yourself suddenly set down surrounded by all your gear, alone on a tropical beach close to a native village, while the launch or dinghy which has brought you sails away out of sight" (1961: 4). Se freqüentemente estes apelos 'conativos' (para usar uma expressão de Roman Jakobson) eram utilizados para fazer o leitor partilhar o isolamento e a perplexidade do Etnógrafo, outras vezes era para convidá-lo a seguir viagem com ele: "Let *us* imagine that *we* are sailing

10. Ver Sahlins 1989: 37, respondendo a Nicholas Thomas; ver também Viveiros de Castro 1993.

along the South coast of New Guinea towards its Eastern end" (1961: 33; ênfase minha). Uma viagem imaginária, como sabemos, mas que só o leitor treinado reconhece porque em 1922 Malinowski confessava suas limitações apenas nas entrelinhas. O texto exibia um estilo em que o autor exortava o leitor à participação e à cumplicidade, quer do paraíso edênico onde se ouvia "the sound of conch shells blowing melodiously", ou dos tipos sociais como o chefe de uma aldeia, "an old rogue [um patife] named Moliasi" (1961: 66). Este era o período em que a pesquisa de campo aparecia como misteriosa e mágica: "It is difficult to convey the feelings of intense interest and suspense with which an Ethnographer enters for the first time the district that is to be the future scene of his field-work" (: 51).

Em 1935, contudo, o estilo já havia mudado radicalmente. Em 1935 a legitimidade de Malinowski já estava estabelecida, de forma que em *Coral Gardens* o Etnógrafo já não precisava seduzir o leitor através de um estilo dominantemente 'ilocucionário' (ou performativo, cf. J.L. Austin). Foi quando Malinowski pôde se permitir publicar uma monografia composta de vários fragmentos: relatos em língua nativa com tradução intercalada em inglês (os prometidos "corpus inscriptionum agriculturae quirininiensis"); observações sobre magia agrícola; uma teoria etnográfica da linguagem; especulações teóricas sobre regime fundiário e, agora sim, "Confessions of failure" e "An autobiography of mistakes"[11].

A obra de um antropólogo não é, portanto, um desenvolvimento linear; ela revela nuances etnográfico-teóricas que resultam não apenas do tipo de escrita "energizada pela experiência do campo" — como quer Nicholas Thomas agora — mas também do momento específico da carreira de um pesquisador, em determinado contexto histórico e a partir de peculiaridades biográficas. A obra de Malinowski demonstra estes pontos; a de Evans-Pritchard os reforça e esclarece.

Evans-Pritchard, então. Para E-P o antropólogo era um *tradutor* e, portanto, a antropologia seria comparativa mesmo quando ela não fosse explicitamente tal (Evans-Pritchard 1972). Se esta visão derivou dos ensinamentos de Malinowski (de quem E-P foi aluno), é uma questão em aberto. O fato é que a *tradução* tinha um leitor específico em mira. Isto é, não era

11. Os dois textos foram publicados em *Coral Gardens and their Magic*, em 1935.

pretensão de Evans-Pritchard um trabalho de mão dupla: ele sabia que estava traduzindo a bruxaria Azande, as linhagens Nuer, a história dos beduinos de Cirenaica *para os ocidentais*. Mas ao invés de usar os termos nativos, E-P usou exatamente as categorias ocidentais, i.e., bruxaria, oráculos, magia. Ele assim o fez não só porque o seu 'problema' era ocidental (a velha questão da distinção entre pensamento místico e empírico, como freqüentemente relembrado), mas porque seus leitores também deveriam sofrer o *impacto* das categorias. Malinowski havia optado por manter o termo nativo; a estratégia de E-P foi a de contrastar as categorias européias/familiares e as Azande/diferentes. O objetivo, contudo, era semelhante. (Uma questão que se coloca aqui e que naturalmente fica em aberto se refere a qual das duas estratégias é a melhor: a de Malinowski ou a de Evans-Pritchard[12]).

E-P confiava bastante no poder do confronto e suas conseqüencias emocionais e intelectuais[13]. Para ele as impressões de campo não eram apenas recebidas pelo intelecto, mas exerciam 'um verdadeiro impacto na personalidade total do etnógrafo', fazendo com que diferentes culturas se comunicassem na experiência singular de uma única pessoa. O texto etnográfico resultava, assim, da combinação da ambição universalista da disciplina com os dados (novos) detectados pelo pesquisador em determinado contexto etnográfico. Estes dados novos resultavam da combinação da *sensibilidade* do etnógrafo e do *aprendizado* adquirido na formação do pesquisador[14].

É de Evans-Pritchard um dos mais singelos quanto exemplares depoimentos neste sentido, i.e., o conhecido "Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles" (1978: 300). Este depoimento revela o vínculo íntimo entre teoria e pesquisa na antropologia — demonstrando a tese de

12. O que se pode notar é que, além do círculo restrito de antropólogos, o trabalho de Malinowski serviu mais aos sociólogos; o de Evans-Pritchard rendeu numerosas discussões na filosofia. Para a influência de Malinowski, as principais referências são os trabalhos de Mauss e Polanyi mencionados anteriormente; para Evans-Pritchard, ver Winch 1970, 1977; Hollis & Lukes 1982; Roth 1987, cap.9.

13. Ver, especialmente, Evans-Pritchard 1972 e, posteriormente, Dumont 1970: 157.

14. Se a simples erudição fosse condição suficiente para formar um antropólogo, George Stocking Jr. seria hoje um dos maiores. Mas é o próprio Stocking quem reconhece sua limitação para a pesquisa de campo e, *portanto*, sua incapacidade para o ofício.

que a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofistica quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre i) a teoria que o pesquisador leva para o campo e ii) a observação entre os nativos que estuda — e, mais uma vez, deixa claro que não há teoria antropológica *de Evans-Pritchard*, mas a teoria sobre bruxaria que ele propôs como resultado do confronto/impacto entre i) sua bagagem intelectual européia (incluindo aí seus conhecimentos antropológicos e o conceito *folk*-europeu de bruxaria) e ii) o interesse dos Azande em explicar seus infortúnios. Isto é, o impacto do etnógrafo deveria se traduzir no impacto proposto para o leitor.

Pensar em impacto/confronto é pensar comparativamente. Para E-P este procedimento deveria ser levado às últimas conseqüências: isto é, o antropólogo deveria pesquisar várias sociedades. Ele reconhecia as dificuldades a enfrentar, especialmente tendo em vista o tempo da pesquisa e da elaboração dos resultados (que ele estimava aproximadamente em dez anos para cada), mas uma segunda sociedade auxiliaria o etnógrafo a abordá-la à luz da experiência com a primeira, sugerindo-lhe linhas de pesquisa novas.

Evans-Pritchard foi dos poucos antropólogos que fez pesquisa em várias sociedades: Azande do sul do Sudão, Nuer do Sudão anglo-egípcio, Cirenaica (hoje Líbia). Hoje são raros os antropólogos de reconhecimento internacional com esta experiência (Geertz talvez seja o exémplo contemporâneo de maior expressão). Atualmente procuramos resolver o problema posto por E-P de várias maneiras: ou contando o 'tempo de serviço' da leitura de monografias (Viveiros de Castro 1993) ou, na versão indiana, considerando que a antropologia é um empreendimento de natureza coletiva (Madan 1982). Isto é, um antropólogo não precisa pesquisar *pessoalmente* diferentes culturas: ele é um *insider & outsider* em virtude do seu treino acadêmico. Esta, inclusive, era a posição de Malinowski no final dos anos 30, quando prefaciou o trabalho de dois ex-alunos (Jomo Kenyatta, do Kenya, e Fei Hsiao-Tung, da China) que haviam pesquisado suas sociedades de origem[15].

---

15. É interessante notar que o tema do estudo "of one's own society" vem sido debatido pelos antropólogos indianos desde a década de 50. Ver Béteille & Madan 1975 e Srinivas 1979.

Volto a E-P. Destas breves referências decorrem algumas implicações: *primeira*, a de que o processo de descoberta antropológica resulta de um diálogo comparativo, não entre pesquisador e nativo como indivíduos, mas entre a teoria acumulada da disciplina e a observação etnográfica que traz novos desafios para ser entendida e interpretada. É neste sentido que Evans-Pritchard dizia não haver 'fatos sociais' na antropologia, mas 'fatos etnográficos' (1972). Este é um exercício de estranhamento existencial e teórico que passa por vivências múltiplas e pelo pressuposto da universalidade da experiência humana, que o antropólogo aprendeu a reconhecer, de início, longe de casa. *Segunda*: a de que não há cânone possível na pesquisa de campo, embora haja, certamente, algumas rotinas comuns, além do modelo ideal. E, se não há cânone no sentido tradicional, talvez não se possa ensinar a fazer pesquisa de campo como se ensinam, em outras ciências sociais, métodos estatísticos, técnicas de *surveys*, aplicação de questionários. Na antropologia a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia local da pesquisa (Peirano 1992b). *Terceira*: na medida em que se renova através da pesquisa de campo, a antropologia repele e resiste aos modelos rígidos. Seu perfil, portanto, dificilmente se adequa a um modelo 'positivista' como o que os antropólogos contemporâneos tentam caracterizá-la — isto naturalmente não a impede de ser um tipo de conhecimento disciplinar, coletivo portanto, socialmente reconhecido e teoricamente em transformação[16]. *Quarta*: consciente ou não, cada monografia/ etnografia é um experimento. É certamente óbvia a diferença entre a construção monográfica de *Witchtcraft* (de 1936) e *The Nuer* (de 1940), ou de cada livro da trilogia Nuer — uma trilogia que resultou de *uma só* experiência etnográfica mas produziu livros construidos de maneira inteiramente diversa[17]. *Quinta*: através do impacto dos dados no pesquisador geram-se *totalidades*, sejam elas cosmológicas, sociológicas, ideológicas etc. Estas totalidades, que foram tratadas teoricamente por Mauss, têm correlação nas recomendações de Rivers, de que o pesquisador deveria trabalhar sozinho

---

16. Roberto Da Matta propôs, há mais de dez anos, que todo antropólogo realiza, durante sua carreira, o seu 'repensar a antropologia'. Ver Da Matta 1981: 146-7.
17. Para uma análise da construção monográfica de *Os Nuer* e a postura teórica de E-P, ver Dumont 1968.

no campo porque o objeto etnográfico é indivisível. Por este caminho, nota-se uma aproximação curiosa dos dois autores: distintos na tradição, mas contemporâneos, Rivers e Mauss enfatizavam a totalidade: um, via pesquisa; o outro, via teoria[18].

Ao apresentar E-P como essencialmente comparativo e 'não-positivista', reconheço que minha visão é radicalmente diferente da de Geertz, por exemplo, para quem E-P representava o paradigma do vilão colonial. Geertz é no mínimo sarcástico com E-P: para comprovar que E-P aderia a uma estratégia textual imperialista, ele invoca a limpidez do estilo brilhante de E-P — a paixão pelas frases simples, preferência pelo declarativo, ausência de jargão, "as few commas as possible, mechanically placed, and hardly any semicolons at all: readers are expected to know when to breathe" (Geertz 1988: 60). O ponto de vista que estou defendendo é que o bom texto etnográfico foi sempre um experimento. É verdade que, durante um breve interlúdio, acreditou-se na eficácia do modelo tipo ecologia-parentesco-política-cosmologia. No entanto, a história e a força da antropologia não se fizeram por estes estudos "canônicos", mas muito mais por *Argonauts*, *Naven*, *Witchtcraft*, *Nuer*, *Political Systems*, *Islam Observed* e outros, em que pesem as inevitáveis injustiças cometidas. Mas pergunto: ao reduzir e compactar a história da antropologia aos estudos realizados pelos (politicamente incorretos) amantes do exótico, não se estará cometendo outra injustiça? Ao construir uma história teórica 'tradicional' que é, por definição, positivista e cientificista, os antropólogos pós-interpretativos não estarão dando razão histórica a um personagem específico, i.e., Radcliffe-Brown, e a seu conhecido projeto de uma "história natural da sociedade" para a antropologia?

Aqui parece que localizamos o modelo canônico em seu sentido negativo. Ele é representado pelas idéias de Radcliffe-Brown que efetivamente constituíram a vertente hegemônica da disciplina durante pelo menos duas

---

18. Neste contexto, pode-se imaginar que existe uma relação mais profunda entre o caráter fragmentário da antropologia pós-moderna e a cosmovisão do novo antropólogo, a construção do seu objeto de estudo, e, quem sabe, a insensibilidade para perceber o 'fato social total'.

décadas, mas foi suplantado por Evans-Pritchard quando este afirmou que a antropologia era mais arte que ciência. Naquele momento faliu o projeto cientificista da antropologia e suas possíveis ambições positivistas.

O fato curioso, contudo, é que para a vertente representada por Nicholas Thomas, Radcliffe-Brown representa o vilão que deve ser condenado, mas que, ao mesmo tempo, inspira as novas propostas: assim, a comparação é resgatada (como se tivesse algum dia sido abandonada) para contrapor-se ao excesso etnográfico, mas "a comparação não deve ser positivista". A etnologia é criticada, mas trata-se da 'etnologia' de inspiração radcliffe-browniana, isto é, aquela que se opõe à antropologia social (diferenciação que, no Brasil de hoje, pertence à história arcaica da antropologia). Por outro lado, não deixa de ser revelador que um jovem antropólogo australiano eleja como oponente exatamente um nome reconhecido da história da disciplna cuja carreira se desenvolveu basicamente na Austrália: R-B realizou pesquisa entre os aborígenes em 1910; de 1916 a 1919 foi professor em Sydney e nas ilhas Tonga; de 1926 a 1931 ocupou a primeira cadeira de antropologia na Universidade de Sydney. Neste último período, fundou a revista *Oceania*, destinada ao estudo dos nativos da Austrália, Nova Guiné e ilhas do Pacífico, revista conceituada até os dias de hoje. Em outras palavras, Radcliffe-Brown fez da Austrália um *campus* avançado da antropologia britânica[19] e naturalmente levou junto a cosmologia dominante do império. A rebeldia dos antropólogos australianos é relativamente recente e Nicholas Thomas faz parte desta rebeldia.

III. Trajetórias etnográficas

Neste ponto, tendo sugerido, senão identificado, o interlocutor oculto de Nicholas Thomas, encerro a discussão. Mantenho, contudo, o problema da relação entre teoria e pesquisa, agora ampliando as observações a respeito de um tema específico: as trajetórias individuais. O objetivo é o mesmo: fazer aflorar as áreas cinzas que fazem a riqueza e a criatividade da pesqui-

19. Muitos antropólogos indianos se beneficiaram desta situação: T.N. Madan, por exemplo, doutorou-se na Austrália. Ver Baines 1993 para uma excelente etnografia da antropologia australiana.

sa em antropologia; eliminar as dicotomias do tipo antes-positivismo/hoje-interpretação. Vejamos.

Nem todo bom antropólogo é necessariamente um etnógrafo. Há aqueles mais inclinados e os menos inclinados para a pesquisa de campo. Mas todo bom antropólogo aprende e reconhece que é na sensibilidade para o confronto ou o diálogo entre teorias acadêmicas e nativas que está o potencial de riqueza da antropologia. Este confronto, que teve sua gênese na pesquisa de campo entre povos primitivos, foi hoje domesticado e incorporado como "visão" da antropologia, e é atualizado no campo ou entre quatro paredes de uma biblioteca.

Neste contexto, contudo, há uma curiosidade a ser observada, que, pela sua recorrência, talvez não seja fruto de mero acaso: trata-se do fato de que é fácil se perceber, dentro da comunidade dos antropólogos, uma correlação no que diz respeito à pesquisa de campo tradicional e a vocação para a teorização. Esta correlação, contudo, é *negativa*, isto é, grandes etnógrafos nem sempre foram bons teóricos (Nimuendaju é bom exemplo) e grandes teóricos freqüentemente foram avessos à pesquisa de campo (Lévi-Strauss talvez seja o caso clássico).

Dentro dessa perspectiva, parece haver um *continuum* no qual os dois extremos seriam ocupados, de um lado, pelo etnógrafo empírico-proustiano; de outro, pelo quase-filósofo. No primeiro caso, é a realidade empírica que parece dominar e ofuscar (e a teoria é fraca ou pobre); no segundo, é o fascínio pela universalidade que conduz à procura de leis e princípios gerais, perdendo-se o aspecto *sui-generis* da totalidade empírica (não) observada. Mas como para reforçar a idéia de que a pesquisa de campo é constitutiva da antropologia mas não empiricamente necessária, temos os exemplos históricos da descoberta das leis de associação do pensamento humano (que a lingüística [com Jakobson] e a psicanálise [com Freud] creditaram a *The Golden Bough* de Frazer) e a proposta das tipologias tradicionais dos sistemas de parentesco, de Radcliffe-Brown a Lévi-Strauss.

Muitos antropólogos tenderam a ver tradições dicotômicas na disciplina: Leach mencionou duas, a de Malinowski e a de Frazer[20] mas, no afã estruturalista de então, Leach só deu espaço para estes dois pólos mutuamente exclusivos. Para Dumont, o mesmo tema é percebido como um caso

20. E colocou Lévi-Strauss na segunda tradição; cf. Leach 1970.

no qual a singularidade etnográfica representa o *holismo*, que seria englobado por um *universalismo* como ideologia dominante (Dumont 1980). O que estou propondo é que se veja na tradição teórica da antropologia diversas formas de combinar a tensão sempre presente entre o particular/etnográfico e o universal/teórico. Antropólogos desta orientação são herdeiros de Evans-Pritchard neste aspecto e, entre a pesquisa e a teoria, procuram o universal no particular ou, seguindo Flaubert, acreditam poder encontrar "le bon Dieu dans le détail".

A centralidade da tensão entre teoria e pesquisa pode ser apreciada, na disciplina, na trajetória de alguns antropólogos pesquisadores. Quando a tensão "ótima" entre os dois pólos se perde, a obra do autor empobrece como conseqüência. Em outras palavras, nem sempre os antropólogos envelhecem bem.

Alguns exemplos são suficientes para ilustrar a questão. O caso de Malinowski é singular: a distância que vai das monografias trobriandesas, publicadas entre 1922 e 1935 (de *Argonauts* a *Coral Gardens*) e, dez anos mais tarde, a póstuma e simplista *Teoria Geral da Cultura* (de 1944) não pode ser explicada apenas por uma diferença de ênfase etnográfica ou teórica, mesmo porque se trata de excelente etnografia e má teoria. Nos primeiros trabalhos, Malinowski confrontava as teorias sociológicas, antropológicas, econômicas e lingüísticas da sua época com as idéias que os trobriandeses tinham a respeito de temas correlatos, e mais, ao confrontar estas idéias com suas observações *in loco*, Malinowski pode perceber que aí ficavam "resíduos" não explicados: é neste sentido que o *kula* se tornou uma verdadeira descoberta e as etnografias trobriandesas permanecem até hoje como fonte de inspiração para as análises de mitologia, lingüística, economia. Comparada a este *corpus* etnográfico, a tentativa de uma abrangente "teoria geral da cultura" de cunho determinista — porque universalmente derivada das necessidades biológicas básicas — só confirma e expande a observação de que os esforços dos pesquisadores sobrevivem suas elocubrações teóricas. (Frazer dizia, equivocado, que este era o seu caso).

Outro exemplo é o de Victor Turner. Ao abandonar os ritos Ndembu, Turner perdeu o melhor da universalidade de sua abordagem. Os Ndembu conectavam Turner à experiência ritual humana em geral: para os Ndembu

a vida social girava em torno do seu simbolismo ritual, que Turner analisou com a centralidade que os nativos concebiam (Turner 1967). Quando Turner decidiu extrapolar o que havia descoberto em sua pesquisa africana para outros eventos religiosos do mundo moderno (incluindo experiências no México, Irlanda e Inglaterra, tragédias gregas e eventos históricos — por exemplo, Turner 1974), paradoxalmente o aspecto universalista foi eliminado, embora o objetivo explícito fosse o exame da ação simbólica no nível da "sociedade humana". Por este exemplo, tal objetivo talvez se alcance melhor e mais facilmente na experiência limitada de alguns casos reveladores.

Foi Geertz quem chamou a atenção para este aspecto microscópico e artesanal da pesquisa antropológica, afirmando que os etnólogos não estudam aldeias, mas *em* aldeias (Geertz 1973). É lá que o repertório de conceitos gerais das ciências sociais — como integração, racionalização, símbolo, ideologia, *ethos*, revolução, visão de mundo, sagrado, cultura — se entrelaçam "no corpo da etnografia de descrição minuciosa na esperança de tornar cientificamente eloqüentes as simples ocorrências" (1968: 38). Mas, infelizmente, Geertz não ficou imune ao envelhecimento: é quase impossível reconhecer no autor cético e irônico de hoje (Geertz 1988; Peirano 1992a, cap. 6) o artesão de *Islam Observed* (1968). Nesta pequena jóia de pouco mais de cem páginas, Geertz propõe uma teoria da religião vinculada à análise da experiência histórica do islamismo no Marrocos e na Indonésia, utilizando-se de uma abordagem de inspiração weberiana. Este feito, que resultou de extensa pesquisa histórico-bibliográfica, seria inviável, segundo o próprio Geertz, se antes ele não tivesse feito pesquisa de campo nos dois países. Em 1968 Geertz confessou: o que ele chegou a ver "neste olhar amplo sobre a história social dos dois contextos limites do mundo islâmico", ele viu *primeiro* "nos estreitos confins das pequenas cidades e vilarejos" (1968: vi). Neste empreendimento, Geertz coloca a pesquisa de campo no centro da investigação e enfatiza:

> Fieldwork has been, for me, intellectually (and not only intellectually) formative, the source not just of discrete hypotheses but of whole patterns of social and cultural interpretation (1968: vi).

Dadas as trajetórias intelectuais destes antropólogos, então, o que teriam eles perdido ao longo do tempo? Certamente não se trata do material

etnográfico propriamente dito, pois enquanto muitos continuaram a fazer uso dele anos depois da pesquisa de campo, outros deixaram extensa documentação por analisar. Neste contexto, parece que o importante a ressaltar é que o que talvez tenha empobrecido a obra destes antropólogos no decorrer do tempo tenha sido a ausência da *interlocução teórica* que se inspira nos dados etnográficos. Sem o impacto existencial e psíquico da pesquisa de campo, parece que os dados, embora presentes, se tornaram frios, distantes e mudos. Os dados tornaram-se, com o passar do tempo, "ilustrações etnográficas", algo muito diferente e distante da experiência totalizadora que, embora possa ocorrer em outras circunstâncias, a pesquisa de campo simboliza. Em suma, os dados foram relegados à memória fria e perderam a presença teórica, e conseqüentemente a presença na cosmologia do antropólogo. Isto significa, em outras palavras, que o diálogo entre as teorias dos antropólogos (no caso, ocidentais) e as teorias nativas (sejam elas Ndembu, trobriandesas, islâmicas, ou outras), diálogo este *que se dá no antropólogo*, desapareceu. O pesquisador, agora sozinho, sem interlocutores interiorizados, voltou a ser apenas ocidental.

Este quadro talvez provoque desânimo. Para evitar o diagnóstico apressado de que estamos todos fadados à "esclerose antropológica", lembro as exceções: Jack Goody, na Inglaterra; Louis Dumont, na França; Srinivas, na Índia. Edmund Leach é exemplo de quase-envelhecimento. Depois dos textos de divulgação da década de 70[21], que mostram um claro processo de declínio intelectual, Leach revive em sua última conferência. Em comovente texto, ele faz uma análise antropológica do acervo fotográfico de sua família ao longo do século XIX[22]. Nela, Leach refuta a diferença entre sociedades 'frias' e 'quentes', revê a distinção entre história e mito e introduz, na série de fotografias de seus antepassados, algumas de Malinowski, revelando, através da sua história pessoal, a base dos cultos de ancestrais. Falando de dentro da tradição da disciplina, ele adverte para o fato de que os antropólogos ainda mantêm, mesmo inconscientemente, a velha diferença entre 'nós' e 'eles'. E nota o quanto seria excepcional se um

21. Por exemplo, *Cultura e Comunicação* e outros.

22. Esta conferência foi feita, em 1986, em duas universidades americanas: John Hopkins e Harvard. O texto foi publicado postumamente em *Cambridge Anthropology*, com modificações na apresentação original dos slides; cf. Leach 1989-90.

antropólogo escrevesse uma monografia com o formato de uma autobiografia.

Esta última observação, que poderia vir de um antropólogo 'pós-moderno', é feita pelo autor das conhecidas monografias asiáticas das décadas de 50 e 60. É curioso lembrar que Leach comentava freqüentemente que era funcionalista metade da semana; a outra metade ele era um estruturalista. A análise da sua árvore genealógica parece um acerto de contas com sua própria identidade familiar e com sua trajetória como antropólogo. A crítica à dicotomia 'sociedades frias *versus* quentes' e a inclusão das fotos de Malinowski nos diz que, nos últimos anos, ele não mais dividia a semana entre duas lealdades — Malinowski ocupava lugar de destaque entre seus ancestrais.

IV. Novas provocações

Toda vez que elegemos um interlocutor, deixamos a descoberto alguns traços característicos nossos. Foi esse truísmo que nos guiou na descoberta do "modelo canônico" de Nicholas Thomas; é ele que, agora, se faz presente nestas reflexões finais. Encerro, então, provocativamente, com uma agenda de problemas sobre outras implicações derivadas da pesquisa de campo.

A meu ver o impacto profundo da pesquisa de campo no etnólogo ainda não recebeu a devida atenção. Uma evidência da sua complexidade está na freqüência com que antropólogos desistem da pesquisa, antes ou logo após o seu início. Como tradicionalmente a pesquisa de campo era realizada longe de casa, esta desistência fazia com que o pesquisador fosse imediatamente estigmatizado como incapaz de enfrentar a experiência do exótico (o '*campo*') sozinho, pondo-se imediatamente em dúvida sua vocação. A legitimidade da pesquisa em grupos exóticos foi tradicionalmente tão marcante que quando estudantes norte-americanos começaram a pesquisar em continente europeu, já na década de 70, estes foram considerados como turistas por seus professores mais tradicionais. Mas existe também uma outra reação comum, que é aquela de antropólogos que, mesmo convencidos da sua vocação, não contemplam uma pesquisa de campo, embora

saibam do preconceito a que estarão sujeitos. Tais ocorrências apontam para um impacto psíquico de tal dimensão que, em algumas circunstâncias, torna-se desconforto insuportável. É verdade que, no meio acadêmico brasileiro, tais casos não são particularmente problemáticos. Em geral não só estudamos 'nós mesmos', o que não produz desconforto maior, quanto a 'diferença' é construída às avessas: geralmente estamos nos perguntando *qual* a nossa especificidade, *em que* somos peculiares, *o que* nos separa e nos distingue. No entanto, acredito que vale a pena, em qualquer dos casos, propor que talvez o instrumental crítico da psicanálise pudesse ajudar a esclarecer certos processos de descoberta etnográfica: de Malinowski a Victor Turner, até os recentes experimentos de Vincent Crapanzano e Waud Kracke, a psicanálise tem despertado um certo encantamento, senão fascínio, entre os antropólogos[23]. Seria o momento, então, de aproveitar criativamente este vínculo entre as duas áreas. Penso, especificamente, na idéia de 'transferência' e seu potencial de criatividade no processo de descoberta antropológica[24]; enfim, o uso deste conceito na análise do *impacto* que Evans-Pritchard identificou.

Outro dos aspectos nebulosos que rondam a prática disciplinar na antropologia diz respeito a assunto tabu entre os especialistas: trata-se da conversão religiosa de vários antropólogos que, em determinada etapa de suas carreiras, aderem a crenças institucionalmente reconhecidas. A conversão religiosa — que no caso anglo-saxão se deu predominantemente pela opção pelo catolicismo (como em Evans-Pritchard, Mary Douglas, Victor Turner) — parece indicar que a antropologia favorece, em determinados contextos, uma reestruturação da visão de mundo destes pesquisadores.

Até que ponto tal fato resulta do impacto da pesquisa de campo e suas conseqüências é uma questão em aberto, já que não existem depoimentos sobre estas conversões. Não deixa de ser sugestiva, contudo, a confissão de Victor Turner, colocada de forma singela na introdução de um de seus livros: "I have not been immune to the symbolic powers I have invoked in

---

23. Ver, respectivamente, Stocking Jr. 1983; Crapanzano 1980; Kracke 1987; Turner 1978; no Brasil, os trabalhos de Luiz Fernando Dias Duarte. A perda da noção do *self* é descrita pela antropóloga Kirsten Hastrup quando sua biografia é representada por um grupo teatral dinamarquês (Hastrup 1992).
24. Ver Byrd 1972 para o potencial de criatividade da transferência psicanalítica.

field investigation" (1975: 31). Turner acrescenta que, depois de muitos anos como um agnóstico e materialista, ele aprendeu com os Ndembu que o ritual e seu simbolismo, a religião enfim, estava no centro das questões humanas. É também interessante a afirmação de M.N. Srinivas, de que os antropólogos são *thrice-born*, isto é, nascem mais uma vez que os brâmanes hindus, que são *twice-born*: os antropólogos deixam sua cultura nativa para estudar uma outra e, na volta, tendo familiarizado o exótico, exotizam sua cultura familiar, onde sua identidade social renasce[25].

Finalmente, noto que vários antropólogos reconhecem que as etnografias — que tanto perturbam Nicholas Thomas — constituem, mais que os sistemas teóricos que elas suscitaram, a verdadeira herança da antropologia. Esta foi a observação de Louis Dumont e de Lévi-Strauss. No Brasil, em momento de particular lucidez, foi o que Darcy Ribeiro também confirmou: seus diários de campo sobreviveriam a todas as teorias que ele propôs, no seu entender, exatamente para serem refutadas.

Este ponto levanta um tema relevante: diferente das outras ciências sociais, dados etnográficos antropológicos freqüentemente são alvo de reanálises. Normalmente a reanálise se dá quando outro antropólogo descobre um "resíduo" inexplicado nos dados iniciais que permite vislumbrar uma nova configuração interpretativa. Ou quando um antropólogo aproxima os dados alheios com questões novas. Em qualquer dos casos, o que está em jogo é a incompletude ou a abundância etnográfica. Neste contexto, é curiosa outra observação de Srinivas, esta de 1973, sobre a insatisfação que sentia então a respeito do seu livro clássico *Religion and Society among the Coorgs*. Srinivas comentava que um dos problemas da sua análise era que "tudo estava muito bem amarrado, sem deixar nenhum ponto frouxo"[26]. Em suma, puras transcrições etnográficas incomodam tanto quanto análises fechadas. Neste contexto, as reanálises podem ser vistas como sinal de densidade das etnografias originais que permitem, com sorte, uma nova visão "por cima dos ombros *do etnógrafo*".

---

25. Citada em Turner 1975: 32. A este respeito ver também Da Matta 1973, 1981 e Velho 1978.

26. Cf. Srinivas 1973: 141. Algumas vezes, o próprio autor revê seu trabalho de pesquisa à luz de novas orientações interpretativas; ver Ramos 1990.

Concluo, então, com duas notas: primeiro, de que toda (boa) etnografia precisa ser tão rica que possa sustentar uma reanálise dos dados iniciais. Nela, os dados não são oferecidos apenas para esclarecer ou manter um determinado ponto de vista teórico, mas haverá sempre a ocorrência de novos indícios, dados que falarão mais que o autor, e que permitirão uma abordagem diversa. Aos antropólogos soa familiar a observação de Italo Calvino a respeito da exatidão na linguagem (Calvino 1988). Para Calvino, a adequação do escrito ao não-escrito é problemática porque, de um lado, as línguas naturais dizem sempre algo *mais* em relação às linguagens formalizadas, comportam sempre uma quantidade de *rumor* que perturba a essencialidade da informação; em segundo lugar, porque ao se dar conta da densidade e da continuidade do mundo que nos rodeia, a linguagem se revela lacunosa, fragmentária, diz sempre algo *menos* com respeito à totalidade do experimentável (1988: 88). Some-se a estas características das línguas naturais a preocupação com a *diferença* (que freqüentemente se transforma no 'exótico') e haverá sempre mais informações que as necessárias para um relato etnográfico apenas correto.

A segunda provocação está na idéia de que, então, a reanálise de um corpo etnográfico é prova da adequação e qualidade da etnografia — e não, como uma apreciação imediata de senso comum poderia indicar, da incapacidade analítica do pesquisador. Em suma, rigor analítico e 'ruído' etnográfico não são incompatíveis na antropologia, fato comprovado pelas reanálises por que passaram as etnografias de Malinowski, Evans-Pritchard, Edmund Leach, Victor Turner e, no Brasil, as etnografias de Colbacchini & Albisetti, de Eduardo Galvão e de Florestan Fernandes[27].

Com este fecho a favor da etnografia, concluo. Novas análises e reanálises virão para comprovar a fecundidade teórica do trabalho etnográfico. Elas certamente irão reforçar a convicção central dos antropólogos: a de que a prática etnográfica — artesanal, microscópica e detalhista — traduz, como poucas outras, o reconhecimento do aspecto temporal das explicações. Longe de representar a fraqueza da antropologia, portanto, a etnografia dramatiza, com especial ênfase, a visão weberiana da eterna juventude das ciências sociais.

---

27. Ver Lounsbury 1965, Spiro 1982, Tambiah 1968 e 1985, Leach & Leach 1983, Peirano 1993; Ramos & Peirano 1973, Da Matta 1977, Viveiros de Castro 1988.

BIBLIOGRAFIA

ARANTES, Paulo. 1991. Ideologia Francesa, Opinião Brasileira. *Novos Estudos CEBRAP* 30: 149-161.

BAINES, Stephen. 1993. Primeiras Impressões sobre a Etnologia Indígena na Austrália. *Série Antropologia* 139. Universidade de Brasília.

BÉTEILLE, A. & T.N. MADAN (orgs.). 1975. *Encounter and Experience: Personal Accounts of Fieldwork.* Honolulu: Hawaii University Press.

BYRD, Brian. 1972. Notes on Transference: Universal Phenomenon and Hardest Part of Analysis. *Journal of the American Psychoanalitic Association* 20 (2): 267-301.

CARRIER, James. 1992. Occidentalism: the World Turned Upside-down. *American Ethnologist* 19 (2): 195-212.

CALVINO, Italo. 1988. *Seis Propostas para o Próximo Milênio.* São Paulo: Companhia das Letras.

CLIFFORD, James & George Marcus. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* The University of California Press.

CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan.* Chicago University Press.

DA MATTA, Roberto. 1973. O Ofício de Etnólogo ou como Ter *Anthropological Blues.* Comunicação do Museu Nacional 1. Rio de Janeiro.

______. 1977. "Panema: Uma Tentativa de Análise Estrutural". In *Ensaios de Antropologia Estrutural.* Petrópolis: Vozes.

______. 1981. *Relativizando. Uma Introdução à Antropologia Social.* Petrópolis: Vozes.

______. 1992. "Relativizando o Interpretativismo". In *Roberto Cardoso de Oliveira. Uma Homenagem* (M. Correa & R. Laraia, orgs.). Campinas: Unicamp — IFCH. pp. 49-77.

DIAS DUARTE, L.F.. 1987. "Freud e a Imaginação Sociológica Moderna". In *Freud. 50 Anos depois* (Joel Birman, org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará.

DUMONT, Louis. 1968. "Préface". In *Les Nuer* (Evans-Pritchard). Paris: Gallimard. pp. i-xv.

______. 1970. *Religion, Politics and History in India — Collected Papers in Indian Sociology.* Paris: Mouton.

______. 1978. La Communauté Anthropologique et l'Ideologie. *L'Homme* 18 (3/4): 83-110.

______. 1980. "Towards a theory of hierarchy (Poscript)". In *Homo Hierarchicus.* 3a. edição. The Chicago of University Press.

DWYER, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question.* The Johns Hopkins University Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E.. 1972. *Antropologia Social.* Seis conferências proferidas no 3° Programa da BBC, inverno de 1950. Lisboa: Edições 70.

______. 1978. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande.* Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

FERNANDES, Florestan. 1961. A Unidade das Ciências Sociais e a Antropologia. *Anhembi* 44 (132): 453-470.

FISCHER, Michael. 1985. Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica. *Anuário Antropológico/83*: 55-72.

GEERTZ, Clifford. 1968. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia.* The University of Chicago Press.

______. 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York, Basic Books.

______. 1983. From the Native's Point of View. In *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York: Basic Books.

______. 1988. *Works and Lives. The Anthropologist as Author.* Stanford University Press.

GOODY, Jack. 1966. The Prospects for Social Anthropology. *New Society,* 13 de outubro.

HAMMERSLEY, Martyn. 1990. What's Wrong with Ethnography? The Myth of Theoretical Description. *Sociology* 24 (4): 597-615.

HASTRUP, Kirsten. 1992. Out of Anthropology: the Anthropologist as an Object of Dramatic Representation. *Cultural Anthropology* 7 (3): 327-345.

HOLLIS, M. & S. LUKES (eds). 1982. *Rationality and Relativism.* Cambridge: MIT Press.

KRACKE, Waud. 1987. Encounter with Other Cultures: Psychological and Epistemological Aspects. *Ethos* 15 (1): 58-81.

LEACH, Edmund. 1970. *Claude Lévi-Strauss.* New York: The Viking Press.

______. 1989-90. Masquerade: the Presentation of the Self in Holi-day Life. *Cambridge Anthropology* 13 (3): 47-69 (Conferência realizada em John Hopkins Univesity e Harvard University em 1986).

LEACH, Jerry & Edmund LEACH (eds.). 1983. *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange.* Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. A Crise Moderna da Antropologia. *Revista de Antropologia* 10 (1 e 2).

LOUNSBURY, Floyd. 1965. Another View of the Trobriand Kinship Categories. *American Anthropologist* 67 (5): 142-185.

MADAN, T.N.. 1982. "Anthropology as the Mutual Interpretation of Cultures". In *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (H. Fahim, ed.). Durham, NC: Carolina Academic Press.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1930. "The Problem of Meaning in Primitive Languages". In *The Meaning of Meaning* (G.K. Ogden & I.A. Richards, eds.). Kegan & Co. Ltd.

______. 1961 [1922]. *The Argonauts of the Western Pacific.* New York: A Doubleday Paperback.

______. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

MARCUS, George. 1991. A Broad(er) Side to the Canon. Being a Partial Account of a Year of Travel among Textual Communities in the Realm of Humanities Centers and Including a Collection of Artificial Curiosities. *Cultural Anthropology* 6 (3): 385-405.

PEIRANO, Mariza. 1991. Os Antropólogos e suas Linhagens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16: 42-54.

______. 1992a. *Uma Antropologia no Plural.* Brasília: Editora Universidade de Brasília.

______. 1992b. À Procura de Dragões. *Humanidades* 29: 369-371. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

______. 1993. As Árvores Ndembu: uma Reanálise. *Anuário Antropológico/90*: 9-64.

RABINOW, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkekey: The University of California Press.

______. 1988. Beyond Ethnography: Anthropology as Nominalism. *Cultural Anthropology* 3 (4): 355-364.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen & West. [Republicação de artigos escritos entre 1924 e 1949].

______. 1957. *A Natural Science of Society*. The Free Press, Glencoe & the Falcon's Wing Press.

RAMOS, Alcida R. 1990. *Memórias Sanumá*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: Editora Universidade de Brasília.

REIS, Fábio Wanderley. 1991. O Tabelão e a Lupa: Teoria, Método Generalizante e Idiografia no Contexto Brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16: 27-42.

RIVERS, W.H.R. 1912. "General Account of Method". In *Notes and Queries on Anthropology for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands*. 4a. edição. Londres: British Association for the Advancement of Science.

ROTH, Paul A. 1987. *Meaning and Method in the Social Sciences*. Ithaca: Cornell University Press.

SABERWAL, Satish. 1982. Uncertain Transplants: Anthropology and Sociology in India. *Ethnos*: 36-49.

SAHLINS, Marshall. 1989. Comments. *Current Anthropology* 30 (1): 36-7.

SENA, C. Selma. 1987. Em Favor da Tradição, ou Falar é Fácil, Fazer é que São Elas. *Série Antropologia* 53. Universidade de Brasília.

SPIRO, Melford. 1982. *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: The University of Chicago Press.

SRINIVAS, M.N. 1973. Itineraires of an Indian Anthropologist. *International Social Science Journal* 25: 129-48.

SRINIVAS, M.N. (org.). 1979. *The Fieldworker and the Field*. Oxford: Oxford University Press.

STOCKING JR., George. 1974. "Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness". In *Readings in the History of Anthropology* (R. Darnell, ed.). New York: Harper and Row.

______. 1983. "The Ethnographer's Magic". In *Observers Observed* (G. Stocking Jr., ed.). The University of Wisconsin Press.

______. 1986. "Malinowski's Encounter with Freudian Psychology". In *Malinowski, Rivers, Benedict & Others* (G. Stocking Jr., ed.). The University of Wisconsin Press (Série "History of Anthropology").

TAMBIAH, Stanley J. 1968. The Magic Power of Words. *Man* 3: 175-208

______. 1985. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press.

THOMAS, Nicholas. 1989a. Tin and Thatch: Identity and Tradition in Rural Fiji. *Age Monthly Review* 8 (11): 15-18.

______. 1989b. The Force of Ethnology: Origins and Significance of the Melanesia/Polynesiasn division. *Current Anthropology* 30 (1): 27-43.

______. 1989c. *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*. Cambridge University Press.

______. 1990. Sanitation and Seeings: the Creation of State Power in Early Colonial Fiji. *Comparative Studies in Society and History* 32: 149-170.

______. 1991a. "Alejandro Mayta in Fiji: Narratives about Millenarianism, Colonialism, Postcolonial Politics, and Custom". In *Clio in Oceania: Towards Historical Anthropology* (A. Biersack, ed.). Smithsonian Institution Press. pp. 297-328.

______. 1991b. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.

______. 1991c. The Curiosity of the Gaze: Imperialism and Anthropological Postmodernism. *Social Analysis* 30: 20-1.

______. 1991d. Against Ethnography. *Cultural Anthropology* 6 (3): 306-321.

______. 1991e. Anthropology and Orientalism. *Anthropology Today* 7 (2): 4-7.

______. 1992a. The Inversion of Tradition. *American Ethnologist* 19 (2): 213-232.

______. 1992b. "Substantivization and Anthropological Discourse: the Transformation of Practices into Institutions in Neotraditional Pacific Societies". In *History and Tradition in Melanesian Anthropology* (J.G. Carrier, ed.). University of California Press. pp. 64-85.

TRAJANO FILHO, Wilson. 1984. *Músicos e Música no Meio da Travessia*. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

______. 1987. Que Barulho é esse, o dos Pós-modernos? *Anuário Antropológico/86*: 133-151.

TURNER, Victor. 1967. *The Forest of Symbols*. Cornell University Press.

______. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.

______. 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Cornell University Press.

______. 1978. "Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbologist". In *The Making of Psychological Anthropology* (George SPINDLER, ed.). University of California Press.

VELHO, Gilberto. 1978. "Observando o Familiar". In *A Aventura Sociológica* (Edson Nunes, org.). Rio de Janeiro: Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1988. *Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar & ANPOCS.

______. 1993. O Campo na Selva, Visto da Praia. *Estudos Históricos* 10: 170-199.

WINCH, Peter. 1970. "Understanding a Primitive Society". In *Rationality* (Bryan Wilson, ed.). Londres: Blackwell. pp. 78-111.